Yahuda, Abraham Shalom
Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie

3 1761 03570 2984
PJ 3018 Y3

Herrn Prof. Dr. S. Funkelstein
in innigster Dankbarkeit und Verehrung
vom Verf.

Die biblische Exegese

in ihren Beziehungen

zur semitischen Philologie.

Antrittsvorlesung

gehalten

in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin
am 2. Mai 1905

von

Dr. A. S. Yahuda.

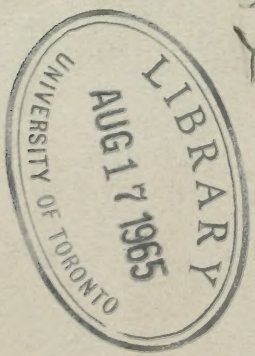
Berlin.

Druck von H. Itzkowski, Gipsstr. 9.

1906.

Separat-Abdruck aus dem 24. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin.

PJ
3018
Y3



999880

HERRN

SANITÄTSRAT DR. S. NEUMANN

IN AUFRICHTIGER VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

בִּישִׁישִׁים חָכְמָה
וְאֹרֶךְ יָמִים תְּבוּנָה׃
(Hiob 12, 12)

Die biblische Exegese
in
ihren Beziehungen zur semitischen Philologie.

Antrittsvorlesung

gehalten

in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin

am 2. Mai 1905*)

von

Dr. A. S. Yahuda.

Meine Herren!

Berufen an diese Anstalt, biblische Exegese und semitische Philologie zu lehren, möchte ich die mir gestellte Aufgabe nicht so verstehen und auffassen, dass ich diese beiden Disziplinen je nach Bedürfnis nebeneinander oder auch nacheinander, sondern vielmehr in enger Beziehung zu einander lehre. Ja, diese Beziehung scheint mir sogar das Wertvollste und Wesentlichste zu sein, was ich an dieser Anstalt zu vertreten haben werde. Meine Aufgabe wird es sein, die semitische Philologie in den Dienst der biblischen Exegese zu stellen, für die Exegese alles das fruchtbar zu machen, was auf dem Gebiete der semitischen Sprach- und Altertumskunde sowie der semitischen Literatur der Bibel Verwandtes und Gleichartiges zu finden ist, und daher zu ihrer Erklärung beitragen und manches Dunkle an ihr aufhellen kann.

Bestrebungen dieser Art sind ja nicht neu. Ich darf Sie wohl daran erinnern, dass schon im Talmud Spuren solcher

---

*) Auf Wunsch des Kuratoriums der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums gelangt diese Vorlesung mit nur unwesentlichen Aenderungen zum Abdruck. Eine eingehende Begründung der hier angedeuteten Gesichtspunkte sowie eine weitere Ausarbeitung der hierbei angeführten und sonst noch in Betracht kommenden biblischen Stellen sollen bei einer anderen Gelegenheit erfolgen.

Versuche zu finden sind.[1]) Und nicht nur Spuren, sondern wahrhaft Grundlegendes und Bedeutsames, bis auf den heutigen Tag Mustergültiges, aber noch immer nicht genügend Gewürdigtes und richtig Benütztes finden wir in den Werken Saadjas, Ibn Ganachs, Ibn Kuraisch' und Ibn Baruns. Ganz besonders Bedeutsames und Hervorragendes auf diesem Gebiete verdanken wir aber den Bemühungen der abendländischen Gelehrten und Sprachforschern späterer Epochen. Ich erinnere an die grossen Verdienste der holländischen und der halleschen Schulen, an die hervorragenden

[1]) Trakt. Megilla 18 a unten und Rosch-haschana 26 b: „Die Gelehrten wussten nicht den Sinn des Wortes יהכך Ps. 55, 23. Da erzählte Rabba bar bar Chana (besonders wegen seiner Reiseabenteuer berühmt) folgendes: Eines Tages reiste ich mit einem Taïten (Araber) zusammen und trug eine schwere Last. Der Araber sprach zu mir: „nimm deine Last ab, und lade sie meinem Kamel auf" und gebrauchte dabei das Wort יהבא für Last". Daraus schlossen die Gelehrten, dass auch jenes יהב Ps. 55, 23 nichts anderes als „Last" bedeuten könne. Als die Gelehrten einmal gehört haben wie die Dienstmagd des rabbi Jehuda zu einer andern sagte: „nimm einen Besen und fege das Zimmer aus" und für Besen das Wort מאטיתא gebrauchte, stellten die Gelehrten fest, dass מטאטא Jes. 14, 23 ebenfalls als „Besen" gedeutet werden müsse". — Sprachvergleichungen dieser Art kommen in beiden Talmuden und im Midrasch einigemal vor. Als ein genauer Kenner der arab. Sprache und der beduinischen Sitten wird ein rabbi Levi bezeichnet. Er lebte Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. und war ein jüngerer Zeitgenosse, bezw. Schüler des rabbi Jochanan (vgl. Trakt. Aboda zara 39 a Z. 39 und Jerus. Talm. ed. Krotoschin, Trakt. Sukka 38, 27 ff.). Von ihm wird öfter erzählt, dass er hebräisch-arabische Sprachvergleichungen angestellt hat, um schwierige Wörter der Bibel zu erklären. Ich will hier nur ein Beispiel anführen, um zu zeigen, wie wichtig diese Sprachvergleichungen auch für die Kenntnis der damals gesprochenen Dialekte sind. Zu עוליהם Hi. 21, 11 bemerkte rabbi Levi (Midrasch rabba Gen. Kap. 36): בערביא ציחין לינוקא עוילא im Arabischen (oder in Arabien) nennt man ein Kind, bezw. einen Jüngling עוילא (عُوَيِّلٌ?). Dies findet nun eine Bestätigung in den arabischen Dialekten von Marokko, wo noch heute ein Kind bzw. junger Mann عَيِّل und عَيَّال genannt wird (vgl. Lüderitz, marokk. Sprichwörter No. 44 und 52 in den Mitteilungen des orientalischen Seminars 1899, westasiatische Studien. Zu יהב vgl. ZDMG. 57, 417. Mit Recht bezweifelt Nöldeke die aramäische Herkunft des Wortes יהב und erinnert an arab. إِهْبَة „Ausrüstung". Vgl. ferner Midrasch rabba Gen. Kap. 79, wo dieselbe Geschichte von rabbi Chija erzählt wird. Zu מאטא vgl. ZAW. 21, 192. Nach Fraenkel soll מאטא auch in Ben Sira 10, 15 vorliegen.

Leistungen eines Gesenius, Ewald, Fleischer, Wetzstein, Franz Delitzsch u. a. m.

Allein es gilt nicht nur an die Arbeiten dieser Vorgänger anzuknüpfen und ihre Forschungen fortzusetzen, sondern auch in noch viel prinzipiellerer Weise die komparative Methode auf exegetischem Gebiete zur Geltung und Anwendung zu bringen. Erstlich weil die vergleichende Methode auf unserem Gebiete nicht immer in der richtigen Weise gehandhabt worden ist, und durch manchen Missbrauch und Missgriff daher vielfach in Misskredit geraten; zweitens weil die streng philologische Methode gerade im letzten Viertel des verflossenen Jahrhunderts durch das Emporkommen der religions- und kultgeschichtlichen Methode in den Hintergrund gedrängt wurde, und einer einseitigen und vielfach auch leichtfertigen Konjektural-Kritik, sowie einer Ueberschätzung der alten Versionen, namentlich der Septuaginta (LXX) Platz machen musste. Nun mehren sich wohl die Anzeichen dafür, dass man die Einseitigkeiten und Fehler dieser Schule immer mehr und mehr zu fühlen und einzusehen beginnt. Aber dafür droht der biblischen Exegese von einer anderen Seite eine neue Gefahr, nämlich von Seiten der Assyriologie.

So haben wir denn ernstlich zu prüfen und zu erwägen, welchen Gebrauch wir von den verschiedenen Hilfsmitteln und Methoden einer wissenschaftlichen Exegese zu machen haben. Wir haben zu prüfen und zu erwägen: erstens, welches unter den semitischen Idiomen in erster Reihe für das Studium des biblischen Sprachschatzes vergleichend heranzuziehen ist; zweitens, was aus dem semitischen Altertum, der allgemeinen semitischen Sittengeschichte und aus dem Milieu des semitischen Volkslebens zur Beleuchtung schwieriger biblischer Stellen dienen kann; und drittens, inwiefern von den alten Versionen, vor allem der LXX, und nötigenfalls von diplomatischer Textkritik ein Gebrauch zu machen sein wird.

Fassen wir die erste Frage ins Auge, so ist leicht ersichtlich, dass für uns hauptsächlich zwei semitische Idiome in Betracht kommen, das Arabische und das Assyrische. Man sollte meinen, dass im Hinblick auf den grossen, fast unübersehbaren Reichtum des arabischen Wortschatzes, in welchem die Sprachgüter nicht bloss der arabischen Stämme allein, sondern

auch der die ganze grosse arabische Wüste umwohnenden Völker zusammengeflossen sind, — ferner im Hinblick auf den Konservativismus, mit dem die arabischen Stämme diese Sprachgüter gewahrt und erhalten haben, jeder Sachkundige bereit sein sollte, dem Altmeister der Semitisten, Theodor Nöldeke, zuzustimmen, wenn er sagt (Die semitischen Sprachen, p. 58, ZDMG. 40, 720), dass das arabische Lexikon das erste und beste Hilfsmittel bleiben wird, um über dunkle Ausdrücke anderer Schwestersprachen Belehrung zu suchen. Dennoch ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder der Versuch gemacht worden, dem Arabischen diesen Rang streitig zu machen. Am ausführlichsten handelt darüber Friedrich Delitzsch in seiner ausserordentlich lehrreichen und scharfsinnigen Schrift „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches zum Alten Testament“ (Leipzig 1886). Dem Arabischen gegenüber nimmt er für das Assyrische das Prioritätsrecht in Anspruch und meint, dass das Assyrische für die Erforschung des hebräischen Wortschatzes bei weitem ergiebiger sei als das Arabische, und dass man sich in folgedessen in erster Linie an das Assyrische zu halten haben wird. Für diese seine Ansicht macht er geltend, dass das Assyrische die älteste semitische Schriftsprache sei und darum eine grössere Ursprünglichkeit der Wortbedeutung erhalten haben müsse (p. 27.). Die Ansicht der Arabisten, dass das Arabische dem Assyrischen gegenüber das Vorrecht habe, weil in seinen Wortstämmen die Grundbedeutungen noch deutlich erkennbar seien, könne eben darum nicht richtig sein, weil das Arabische weitaus die jüngste semitische Schriftsprache sei. Diese Voraussetzung, wonach die grössere Ursprünglichkeit einer Sprache von dem Alter ihrer Schriftdenkmäler abhängt, ist aber eine grundirrige; in Wirklichkeit kann das Alter der auf uns gekommenen Schriftdenkmäler, ja selbst nicht einmal die grössere Ursprünglichkeit des Lautcharakters einer Sprache für die grössere Ursprünglichkeit der Wortbedeutung massgebend sein. Massgebend kann vielmehr nur die grössere Ursprünglichkeit der Zustände und Lebensverhältnisse sein, für welche die Wörter als Bezeichnung gedient haben. Das Arabische ist wohl erst einige Jahrtausende später als das Assyrische in die Literatur eingetreten, sie ist aber ihrem inneren We-

sen nach trotzdem viel älter als jede andere semitische Sprache, weil sie die einzige Sprache ist, welche die primitivsten Zustände des Nomadenlebens aufs Deutlichste erkennen lässt. Sie hat die ältesten konkreten Bedeutungen konserviert und muss infolgedessen als eine primitive Sprache angesehen werden. Dagegen zeigt das Assyrische, selbst in den ältesten auf uns gekommenen literarischen Denkmälern schon die entwickelteren Zustände eines auf einer höheren Stufe des Kulturlebens stehenden Volkes. Durch diese Fortentwicklung der Lebensverhältnisse müssen naturgemäss auch die Wortbedeutungen eine den veränderten Lebensverhältnissen angepasste Modifikation erfahren, und so weist das Assyrische eine entwickeltere Phase des Bedeutungswandels in seinem Sprachschatze auf, und muss mehr oder weniger für eine Kultursprache gelten. Dieser prinzipielle Unterschied zwischen dem Arabischen und dem Assyrischen darf bei etymologischen Studien niemals ausser Acht gelassen werden: gilt es, die Grundbedeutung eines Wortes in ihrer primitivsten, konkreten Form zu ermitteln, so wird man sie im Arabischen zu suchen haben; dagegen wird man sich stets mit Erfolg an das Assyrische wenden, wenn es gilt, die entwickelteren Bedeutungsformen späterer Phasen des Bedeutungswandels, namentlich auf Grund entwickelterer Kulturzustände, zu ermitteln. In diesem Umstande liegt eben auch die grosse Bedeutung des Assyrischen für das Hebräische. Das biblische Hebräisch steht nämlich auf derselben Stufe des Bedeutungswandels, wie das Assyrische, weil die in diesen beiden Sprachen gekennzeichneten Kulturzustände sich auf derselben Höhe der Entwickelung bewegen. Es kann daher nicht fehlen, dass sich die Wortbedeutungen in diesen beiden Sprachen häufig decken, so dass das Eine als Beleg für das Andere dienen kann, namentlich in solchen Fällen, wo man es mit Wörtern zu tun hat, die erst in entwickelteren Kulturepochen entstanden sind. Solche Wörter wird man kaum aus dem Arabischen erklären können; hier wird das Assyrische wohl ergiebiger sein.

Professor Delitzsch suchte aber seine Behauptung der Priorität des Assyrischen dem Arabischen gegenüber auch durch eine Reihe von Beispielen zu bekräftigen. Er stellte eine grosse Liste von hebräischen Wörtern auf (p. 45 ff vgl. auch p. 27), die

nach seiner Meinung „samt und sonders im Arabischen nicht vertreten sind“; ebenso solcher Wörter, deren verwandte Stämme im Arabischen wohl vorhanden sind, aber eine Bedeutung aufweisen, die für die betreffenden hebräischen Wörter nicht in Betracht kommen könne, weil sie engere bezw. abgeleitete Bedeutungen darstellen (p. 27 f.). Dass nun viele von denjenigen Wörtern, von denen Professor Delitzsch annahm, dass sie samt und sonders im Arabischen fehlten, tatsächlich in der arabischen Literatur vorhanden, und z. T. sehr geläufig sind, hat schon Professor Nöldeke nachgewiesen (ZDMG. 40, 722 f.). Es liesse sich aber noch im einzelnen nachweisen, dass sich auch manche derjenigen Wörter, die Delitzsch nur aus dem Assyrischen erklären zu müssen glaubte, besser aus dem Arabischen erklären lassen. Dass nun Professor Delitzsch, so wie andere Sprachgelehrte, dieses nicht eingesehen haben, liegt daran, dass die Heranziehung des Arabischen nicht immer in einer philologisch richtigen Weise geschieht. Auch lassen die arabischen Hilfsmittel, auf welche die meisten Gelehrten angewiesen sind, in philologischer Beziehung noch viel zu wünschen übrig, während die grossen national-arabischen Wörterbücher nicht jedem leicht zugänglich sind. Dazu kommt noch, wie schon Delitzsch selbst sehr richtig bemerkt, dass die national-arabischen Wörterbücher selbst noch einer gründlichen Durcharbeitung bedürfen. Es ist daher in allen Fällen nötig, erst im Arabischen eine Klassifizierung der in den arabischen Wörterbüchern in grosser Menge gebotenen Wortstämme nach Grundbedeutungen und Bedeutungsübertragungen vorzunehmen, bevor man das eine oder das andere Wort zur Erklärung eines biblischen Wortes heranzieht. Eine richtige Exegese darf sich nicht mit einer mechanischen Vergleichung der gleichlautenden Wurzel im Hebräischen und Arabischen begnügen, ebensowenig darf man sich bei etymologischen Studien auf die in europäischen Sprachen verfassten Wörterbücher allein verlassen, da sie doch nur einen ganz kleinen Teil von dem ungeheueren Sprachschatze enthalten, welchen die arabischen Philologen schon seit den ersten Jahrhunderten des Islams mit unermüdlichem Fleiss und erstaunlicher Gelehrsamkeit in ihren umfangreichen lexikalischen und encyklopädischen Werken niedergelegt haben. Wie notwendig und wie ergiebig erst eine methodische und systema-

tische Erforschung des Arabischen selbst zu Vergleichungszwecken mit dem Hebräischen ist, kann man aus den hervorragenden Arbeiten jener Orientalisten unserer Zeit ersehen, die ebenso gediegene Kenntnisse im Hebräischen, wie auch eine umfassende Gelehrsamkeit in anderen semitischen Sprachen, namentlich im Arabischen besitzen. Ebenso deutlich geht es aus den Sprachvergleichungen des Hebräischen mit dem Arabischen hervor, die die jüdisch-arabischen Gelehrten der andalusischen Epoche vorgenommen haben. Diese Gelehrten waren den europäischen Sprachforschern gegenüber noch dadurch im Vorteil, dass sie nicht wie diese auf sprachvergleichende Kombinationen angewiesen waren, sondern ihre Sprachvergleichungen einem lebendigen Sprachgefühl entnehmen, und ihre Sprach- und Sachkenntnisse unmittelbar aus dem orientalischen Leben schöpfen konnten. So ist schon gar manches Wort, das noch heute den Exegeten Schwierigkeiten bereitet, bereits von den jüdisch-arabischen Exegeten auf's Vortrefflichste aus dem Arabischen erklärt worden und manche Erklärung, die in neuester Zeit gefunden worden ist, liegt schon seit vielen Jahrhunderten in ihren Werken vor.

Die methodische und systematische Erforschung des Arabischen darf sich aber nicht bloss auf das sprachliche Material beschränken, welches in den sprachwissenschaftlichen Werken bezw. in den literarischen Erzeugnissen der Araber niedergelegt ist. Denn abgesehen davon, dass viele Wörter schon sehr früh aus dem Gebrauch der literarischen Sprache verschwunden sind (Beispiele hierfür finden sich in Sūjūtis Muzhir und in Kitāb albulġa ed. Konst. 1878 9), so sind doch noch viele Idiotismen und Redensarten, die selbst in den umfassendsten arabischen sprachwissenschaftlichen Sammlungen keine Aufnahme gefunden haben, weil sie als Vulgarismen von den gelehrten arabischen Philologen keiner Berücksichtigung gewürdigt worden sind. Solche Idiotismen und Redensarten haben sich aber nur noch in den verschiedenen arabischen Dialekten erhalten, die in Mesopotamien, Syrien, Central- und Südarabien, Aegypten und Marokko gesprochen werden. Alle diese Dialekte, namentlich die nordsyrischen und mesopotamischen Mundarten, haben noch uralte Elemente des arabischen Sprachgutes in lebendigem Gebrauch erhalten, die ein helles Licht auf verdunkelte Ausdrücke der ältesten literarischen Erzeugnisse der

semitischen Sprachen werfen und auch vielfach zur Erklärung von Wörtern der Bibel beitragen, deren Bedeutung bis jetzt unaufgeklärt geblieben ist, bezw. nur aus dem Zusammenhang erraten werden konnte. So hat man, um nur einige bekanntere Beispiele anzuführen, den Sinn des Wortes בָּשְׁתָּ in Dt. 32,15, wo es mit Bezug auf das Protzentum in Israel heisst שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׁיתָ, wohl aus dem Kontext erraten und mit ‚feist' übersetzt. Seine richtige Bedeutung konnte aber aus keinem Lexikon ermittelt werden, was für manchen schon als genügender Grund erschien, an dieser Stelle eine Emendation vorzuschlagen (Grätz emendiert es in עָשָׂתָ nach Jer. 5,28). Dieses Wort lebt aber noch heute in der abgeleiteten geminierten Form كشّ im ägyptischen Dialekt, und in der ursprünglicheren defekten Form كشى = Hebräisch כשה im bagdadischen Dialekt und bedeutet ‚eigensinnig und störrisch sein' oder ‚sich spröde und kokett geberden[1])'. Der Vers an unserer Stelle lautet also nicht, ‚fett wurdest du, dick und feist', sondern ‚fett wurdest du, grob und spröde'.[2]) Ebenso hat sich die Redensart נָשָׂא מָשָׁל, d. h. wörtlich ‚ein משל tragen', im Sinne von ‚Singen' oder ‚Vortragen' u. a. vom Spottlied gebraucht, in mancher arabisch. Mundart erhalten. So hat Goldziher (Globus 1877) im ägyptisch-arabischen Dialekt die Redensart حمل القشكه beobachtet, d. h. ‚das Einleitungskapitel des Korans in der dazu bestimmten Singsangweise vortragen'. Noch deutlicher hat sich der Gebrauch dieser Redensart im marokkanischen Dialekt erhalten, in den Redensarten حمل زجل oder شل زجل für ‚ein Volkslied singen' oder ‚ein Gelegenheitsgedicht vortragen'. Von welch hervorragender Bedeutung

[1]) Vgl. J. L. Burckhardts arabische Sprichwörter aus Aegypten No. 206 auch 716, 717 und meine Bagdadische Sprichwörter No. 40 in Orientalischen Studien (Festschrift zu Ehren des 70. Geburtstags Theodor Nöldekes) Giessen 1906, p. 413.

[2]) Unser كشى hängt vielleicht doch mit كشئ ursprünglich „fett sein" zusammen. Dt. 32, 15 weist aber schon die erweiterte Bedeutung von „spröde sein" auf.

[3]) Jes. 14, 4. Nu. 23, mehreremal. Hi. 27, 1. 29, 1. Dafür, dass משל u. a. ein Spottlied heisst, vgl. besonders Mi. 2, 4. Hab. 2, 6. Jes. 14, 4. Nu. 21, 27. Vgl. auch J. Barths Etymologische Studien p. 64.

die Heranziehung der arabischen Dialekte für das Hebräische ist, namentlich im Hinblick darauf, wie noch manches biblische Wort in den arabischen Dialekten bis auf den heutigen Tag in einer primitiven konkreten Bedeutung fortlebt, kann man aus folgendem Beispiel ersehen. Im Psalm 72, 10, wo es vom glorreichen König heisst, dass ihm sämtliche Könige des Nordens und des Südens ihre Huldigungen darbringen würden, kommt ein Wort אשכר vor, für dessen richtige Erklärung alle Hilfsmittel versagen. Dem Zusammenhange nach muss es wohl als „Geschenk" gedeutet werden, da es ja parallel zu מנחה steht. Wir wissen aber nicht, welcher Art dieses „Geschenk" war, und bei welcher Gelegenheit es dargeboten wurde. Dieses erfahren wir eben aus dem von den nordsyrischen Bauern noch heute gesprochenen arabischen Dialekt. In diesem Dialekt hat sich die Bedeutung des Wortes אִשְׁכָּר im Worte ܐܫܟܪ in seiner ursprünglichen Bedeutung erhalten. Dieses Wort bedeutet, „ein Benefiz, das zu Ehren eines um eine Ortschaft sehr verdienten Mannes gesät wird". Dieses Wort wird aber auch allgemein für ein ausserordentlich ehrenvolles Geschenk gebraucht. So heisst es in einem Lobgedicht, dass ein berühmter nordsyrischer Bauerndichter aus der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts zu Ehren der Braut eines verdienten Grossbauern gedichtet hat, dass auch ihr von der Ortschaft ein ܐܫܟܪ, d. h. ein besonders wertvolles Geschenk, dargebracht werden solle[1]). Es liegt nun auf der Hand, dass dieser Sinn auch in אשכר vorliegt und auch dies wird ursprünglich ein Getreidegeschenk bedeutet haben, wie ja auch מנחה ein solches bedeutete.[2])

---

[1]) Vergl. Wetzsteins Bemerkungen zum Hohen Liede bei Keil und Delitzsch, p. 173.

[2]) Zimmern in E. Schraders Die Keilschriften u. d. AT.[3] p. 649 vergleicht אשכר mit assyr. iškaru, das u. a. „Abgabe" bedeutet. Sollte iškaru wirklich eine solche Bedeutung haben, dann würde es höchstwahrscheinlich mit ܐܫܟܪ zusammenhängen. ܐܫܟܪ selbst wird im Nordsyrisch-Arabischen wohl ein aramäisches Lehnwort sein, wie ja fast alle landwirtschaftlichen Ausdrücke und Bezeichnungen des nordsyrisch-arabischen Dialektes aus dem Aramäischen stammen. In vielen solchen Fällen findet

Aus den angeführten Beispielen und namentlich aus dem letzteren kann man sehen, wie wenig das Alter der literarischen Denkmäler einer Sprache für die grössere Ursprünglichkeit ihres inneren Sprachcharakters massgebend sein kann, um wie viel weniger, als doch die noch heute gesprochenen arabischen Dialekte in vielen Fällen eine viel ursprünglichere, primitivere Stufe des Bedeutungswandels aufweisen, als die ältesten semitischen Literatursprachen.

Nun will ich Ihnen aber auch ein Beispiel dafür anführen, wie bedeutend das Assyr. für das Hebr. ist, wenn es gilt, solche Wörter zu erklären, die aus späteren Epochen des Kulturlebens und des damit verbundenen Bedeutungswandels stammen. II. Chr. 32, 5 wird von den Befestigungswerken erzählt, welche Hiskia aufgeführt hat, um Jerusalem vor dem Angriff Sanheribs zu schützen. Da heisst es: „Und er baute Festungen, stellte die abgerissene Mauer wieder her, baute ausserhalb der Stadttürme eine Mauer[1]), ferner befestigte er die Festungsburg in der Stadt Davids und er machte noch viele שֶׁלַח וּמָגִנִּים. Dieses שלח wird allgemein als Burggeschosse aufgefasst und מגנים als Schilde. Mit שלח sollen also die Trutzwaffen gemeint sein, mit מגנים die Schutzwaffen. Als Anhaltspunkt dafür, dass שלח Burggeschosse bedeutet, nimmt man das arab. سلاح = Waffen an. שלח kann aber hier schwerlich Waffen bedeuten, weil ja nur von Befestigungswerken die Rede

---

keine Lautverschiebung von שׁ in س statt. Vgl. z. B. شَبِين Brautführer שושבין und شُفَان Hafer = שיפון für Nordsyrisch-Arabisch und sonst noch viele Beispiele für Schriftarab. bei Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen p. XXI und s. v. שׁ im aram. Index p. 320. Bemerkenswert ist, dass gerade die Terminologie der Tenne im Hebräischen auffallend mit der des Nordsyrisch-Arabischen übereinstimmt, vgl. z. B. גדיש = كديس (auch غديس) Halmenhaufen zum Dreschen; רַחַת וּמִזְרֶה Jes 30, 24 = الراحه والمذراه Worfschaufel und Worfgabel; עֲרֵמָה Ruth 3, 7 = عَرَمَه ein gedroschener Haufen zum Worfeln; לקט Ruth 2, 2 = اللقّاطه die Aehrenleserin; מורג 2 S. 24, 22 = مَوْرَج Dreschschlitten u. a. m.

[1]) Lies: ולהוצה חומה אחרת (oder למגדלות) ויעש על המגדלות.

ist, und auch מגנים bedeutet hier nicht Schilde, sondern gedeckte Stellungen, bezw. Dämme dicht vor den Forts. Man erwartet demnach auch in שלח irgend ein Befestigungswerk oder eine Mauer zum Schutze der Stadt. Dieses trifft in der Tat zu, und das assyr. „ša'ḫū" gibt uns darüber die richtige Aufklärung. Unter „šall.ū" verstand man eine äussere Mauer, oder einen Wall, der die innere Mauer „dūru" nebst dem Mauergraben umschliesst.[1]) Das ist auch hier unter שלח gemeint, und schliesst den Bericht über die Befestigungswerke aufs deutlichste ab: nachdem Hiskia die innere Mauer wieder hergestellt, dann um die Stadttürme und die innere Mauer eine andere Mauer gebaut und die Festungsburg in der Stadt Davids am äussersten Ende der Stadt befestigt hatte, liess er auch viele שלח d. h. „Wälle" nebst מגנים „gedeckten Stellungen", an der äussersten Front aufführen, um dort schon den Feind aufzuhalten[2]).

Mit der Feststellung der richtigen Bedeutung von שלח als Wall werden uns noch zwei Redensarten klar, die infolge der falschen Auslegung von שלח missverstanden worden sind. Ich meine die Redensarten נפול בעד השלח (Joel 2, 8) und עבור בשלח (Hiob 33, 18. 36, 12), welche man als „durchs Schwert fallen" analog zu נפול בחרב (vgl. u. a. II. Sam. 3, 29. Ps. 78, 64. Ezech. 5, 12. Am. 7, 17) aufgefasst hat. Joel vergleicht Kap. 2, 2 ff. den Einzug verheerender, zahlloser Heuschreckenscharen in das Judäische Gebiet mit der Belagerung und Eroberung einer stark befestigten Stadt durch feindliche Heere. Im Laufe seiner Schilderung des unaufhaltsamen Vorrückens unwiderstehlicher, erbitterter Kämpferscharen heisst es von den Belagerern (V. 8): Sie stossen einander nicht, sie gehen ein jeder auf seiner Bahn וּבְעַד הַשֶּׁלַח יִפֹּלוּ לֹא יִבָּצֵעוּ. Hier kann doch nun unmöglich gemeint sein, dass die Angreifer durchs Schwert fallen, da doch nicht den Belagerern die Gefahr der Vernichtung droht, sondern den Belagerten. Man hilft sich über diese Schwierigkeit dadurch hinweg, dass man statt „und sie fallen durchs Schwert" so übersetzt „und selbst durch Spiesse (oder Lanzen und Pfeile) hindurch stürzen sie un-

[1]) Vgl. die Belege bei Muss-Arnolt p. 1038 col. I.

[2]) Neh. 4, 11, 17 und II Chr. 23, 10 bleibt der Sinn immerhin unklar, wie man שלח auch deuten möchte.

aufhaltsam vorwärts", eine Uebersetzung, die doch wohl sehr gezwungen erscheint und auch dem hebr. Sprachgebrauch zuwider ist. Mit שלח kann hier nur die äussere Mauer gemeint sein, bezw. die Wälle, die an der äusseren Front aufgeworfen sind. Die Belagerer, meint der Prophet, erobern die Stadt schon beim ersten Angriff, am äussersten Weichbild der Stadt. Schon durch die äusseren Wälle fallen sie in die Stadt ein, und führen ihren Ansturm unaufhaltbar vorwärts. Der in Beziehung auf die Heuschreckenplage von Joel geschilderte Angriff des Feindes gegen die von hohen Bergen umgebene und durch äussere und innere Befestigungswerke geschützte Stadt ist nunmehr ganz deutlich und ist ebenso lebendig wie ergreifend[1]: „Wie Morgenrot liegt ausgebreitet auf den Bergen ein grosses und zahlreiches Volk, desgleichen nie gewesen ist seit Urzeiten und desgleichen nie sein wird bis zu den Jahren der fernsten Geschlechter. Vor ihnen her frisst (l. אֹכְלָה) Feuer und hinter ihnen her glüht die Flamme, wie der Garten Eden ist das Land vorher und hinterher öde Wüste, und keinen Rest haben sie gelassen. Wie Rosse sehen sie aus und wie Reiter galoppieren sie. Rasselnd wie Streitwagen springen sie über die Höhen der Berge, knisternd wie die Lohe eines Stoppelfeuers, rauschend wie ein zahlreiches kampfbereites Kriegsheer. Vor ihnen fallen Völker in Krämpfe, alle Gesichter sind dunkelrot(?). Wie Helden laufen sie, wie kriegsgeübte Männer ersteigen sie die Mauer, sie gehen jeder seines Wegs, nicht wühlen sie aber den Boden auf auf ihren Pfaden und keinen Staub lassen sie aufsteigen.[2]) Sie stossen

---

[1]) Ich folge hier im wesentlichen der von Wellhausen mit unübertrefflicher Nachahmung des Originals gemachten Uebersetzung der kleinen Propheten.

[2]) Die Emendation יְעַוְּתוּן für יְעַבְּטוּן ist nicht nötig. عبط wird im Arab. vom Aufwühlen des Bodens auf den Strassen, sowie vom Aufwirbeln des Staubes durch die Hufe der Tiere gesagt. Vgl. Lisān IX, 223, 3 f.: عبط الحمارُ التراب بحوافره اذا اثاره vgl. auch die überaus lebendige Beschreibung des durch die Hufe der Rosse aufgewirbelten Staubes, ibid. 222, 12: إِذَا سنابكها أَثَرْنَ مُعْتَبَطًا مِنَ ٱلتُّرَابِ كَبَتْ فِيهَا أَعَاصِيرُهَا. Ferner wird عبط vom Abtragen bezw. Wegfegen der Erde von den Strassen durch einen starken Wind gesagt, ibid. 223, 4: وعبطت الريحُ وَجْهَ الارض اذا قشرته. Die

einander nicht, geradeaus ziehen sie jeder auf seiner Bahn und schon durch die äusseren Wälle fallen sie ein ohne Einhalt zu tun.[1])" Die Belagerten müssen also schon an den äussern Verteidigungswerken der Stadt ihre Waffen strecken und dem Feinde das Feld überlassen.

Dieselbe Bedeutung liegt wohl auch der anderen Redensart עבר בשלח „durch das שלח gehen" zu Grunde. Ursprünglich hat es bedeutet „schon an den äusseren Wällen in Gefangenschaft geraten, noch bevor alle Verteidigungskräfte des Belagerten erschöpft sind." Eine solche Gefangenschaft ist schmachvoll und bringt dem Gefangenen beides: Schande und Tod. Später wurde dieses ursprüngliche Bild verwischt und die Redensart „durch das שלח gehen" nur allgemein, im Sinne von „Schande und Tod erleiden" gebraucht. So wird in Hiob 36, 12 „durch das שלח gehen" als Gegensatz zum höchsten Lebensglück gebraucht. „Wenn sie gehorchen" heisst es dort (v. 11): „und sich als dienstbeflissen erweisen, so werden sie ihre Tage in Glück und ihre Jahre in Wonne verbringen; gehorchen sie aber nicht, dann werden sie Schande und Tod erleiden und in ihrer Unwissenheit dahinsiechen". Aehnlich heisst es auch Hiob 33, 18, wo שלח parallel zum Verderben steht: „Er bewahrt sich vor dem Verderben und rettet seine Seele vom schmachvollen Tod".

Ich habe gerade das Beispiel von שלח gewählt, weil dieses Wort höchstwahrscheinlich aus einer späteren Kulturepoche stammt und deshalb aus dem Assyr. besser erklärt werden kann als aus dem Arab. Es gibt noch viele Redensarten in der Bibel die ebenfalls einer späteren Entwickelungsphase des hebr. Sprachgebrauchs angehören müssen und aus dem Assyrischen vortrefflich erklärt werden können. Zu den von Delitzsch, Prolegomena p. 48. und sonst angeführten hebräischen Redensarten, die im Assyrischen in derselben Wortverbindung und im selben Sinne gebraucht werden, möchte ich hier nur noch eine solche hinzufügen, die für die analoge Bildung von Redensarten im Hebr. und Assyr.

Schilderung Joels ist nicht immer progressiv aufzufassen. In grossen Zügen entwirft er das Bild eines Belagerungskampfes, bei dem der siegreiche Feind durch Wälle, Mauern und Festungen hindurchstürmt.

[1]) Vgl. بصع „schneiden, abschneiden", hier im Sinne von „Unterbrechen" = הפסיק „unterbrechen" von פסק „trennen, abschneiden".

sehr charakteristisch ist. Die Stelle Sanherib, Col. III, 22: a-ṣi-i abulli ali-šu deckt sich wörtlich mit Gen. 34, 24: יוצאי שער עירו. Dieses bedeutet nicht, wie angenommen wird: „die aus dem Thor der Stadt Ein- und Ausziehenden, d. h. alle Bewohner, bezw. alle Männer der Stadt im allgemeinem", sondern ist eine Redensart für „kriegstüchtige Männer"[1]). Auch Sanherib meint nicht „jeden der aus der Stadt hinausging" sondern „alle kriegstüchtigen Männer, die einen Ausfall aus der belagerten Stadt versucht haben", und in der Erzählung von Dina und den Bewohnern Sichems kamen ja nur die kriegsfähigen Männer in Betracht.[2])

Das Assyrische kann uns auch noch in manch anderer Hinsicht wertvolle Dienste für die Erforschung der biblischen Sprache leisten, bloss darf man nicht die Wertschätzung des Assyrischen in dem Masse übertreiben, wie es von den Assyriologen für gut befunden wird. Abgesehen davon, dass im Assyrischen selbst noch lange nicht alles feststeht, und dass das Assyrische noch vielfach mehr auf das Hebräische angewiesen ist als umgekehrt, könnte doch der geringe Wortschatz der bis jetzt entzifferten Denkmäler nicht annähernd das leisten, was beispielsweise das Arabische bis jetzt schon geleistet hat, geschweige denn das, was es bei einem vorsichtigen und streng wissenschaftlichen Verfahren noch zu leisten im Stande ist.

Muss nun die Bedeutung des Assyrischen für die Bibel schon in sprachlicher Beziehung eingeschränkt werden, so gilt dies erst recht von seiner kulturhistorischen Bedeutung, insofern sie für die Bibel in Betracht kommt. Ich brauche mich nicht gegen jene Versuche zu wenden, die die Bibel in ihren legislatorischen Gestaltungen, in ihren grossen und erhabenen Gottesverkündigungen und Dichtungen als Widerhall und Nachhall assyrisch-babylonischer Gedanken erklären wollen. Nur ganz im

---

[1]) Vgl. die Bezeichnung יוצאי צבא für „kriegsfähige Männer". Der Gebrauch von יצא im militärischen Sinne ist sogar terminologisch für die Bestimmung der Zahl der dienstfähigen Männer geworden. So heisst Am. 5, 3 הָעִיר הַיּוֹצֵאת אֶלֶף . . . הַיּוֹצֵאת מֵאָה nicht „die Stadt, die zu Tausend, . . . zu Hundert auszieht" sondern einfach: „die Tausend, bezw. Hundert zählt."

[2]) Dass nicht auch die kleinen Kinder derselben Operation unterzogen worden sind, geht deutlich gerade aus dem Zusatz כל יוצאי שער עירו hervor.

allgemeinen möchte ich bei dieser Gelegenheit bemerken, dass der sittengeschichtliche Hintergrund, der in den biblischen Erzählungen und Dichtungen sichtbar ist, gar keine Verwandtschaft mit dem durch Sittenverderbnis getrübten Geist der Nordsemiten erkennen lässt. Es sind vielmehr die Nüchternheit, Schlichtheit und Sittenreinheit der Südsemiten die uns hier entgegentreten. Durch das Studium des südsemitischen Altertums lernen wir Sitten und Lebensverhältnisse kennen, von denen ein überaus helles Licht auf die biblischen Erzählungen ausstrahlt. Das südsemitische Altertum brauchen wir aber nicht erst aus den alten Inschriften und literarischen Denkmälern kennen zu lernen; es lebt noch heute fort unter den arabischen Stämmen der Wüste und unter den Bauern Palästinas und Syriens. Alle diese leben noch in denselben Verhältnissen, wie ihre Vorfahren vor Jahrtausenden gelebt haben. Wir können aus den ältesten arabischen Dichtungen, sowie aus den Erzählungen der Bibel selbst ersehen, wie wenig das heutige Beduinen- und Bauernleben vom Leben im Altertum verschieden ist. Die Lebensbedingungen sind ja dieselben geblieben und demnach sind auch die Sitten und Bräuche stabil geblieben, und grade deshalb kann die Vergangenheit am besten durch die Gegenwart beleuchtet werden.

Welche wertvollen Dienste uns die Beobachtung der noch heute im Orient herrschenden Sitten und Bräuche für das Verständnis des Alten Testamentes zu leisten vermag, können Sie aus folgender Stelle im Deboralied erkennen. Bei der Beschreibung des vollkommenen Sieges Israels über seine Feinde heisst es Ri. 5, 13: אז יֶרֶד שָׂרִיד לְאַדִּירִים עַם יְהוָה יֶרֶד לִי בַּגִּבּוֹרִים. Der Text dieser Stelle wird ausnahmslos als verderbt und vollkommen sinnlos hingestellt. Ja, es wird sogar zugegeben, dass jede Konjektur hier nutzlos sei. In der Tat ist jede Konjektur nutzlos, weil solche eben völlig überflüssig ist. Es genügt bloss an erster Stelle יֶרֶד, an zweiter יֹרִיד statt des unsinnigen יֶרֶד zu lesen, und wir brauchen nur die Kriegsgebräuche der Beduinen zu beobachten, um diese Stelle richtig zu verstehen. Wenn nämlich ein Araber von seinem Feinde verfolgt wird, und seine Stute völlig erschöpft ist, sodass ein Entrinnen unmöglich erscheint, so verlangt die ritterliche Art beduinischer Kriegsführung vom Verfolger, dass er den Fliehenden auffordert,

sich ihm zu ergeben. Mit ausgestreckter Lanze ruft er ihm zu حَوْلِ حَوْلِ Herab! Herab!, und erst wenn sich der Fliehende weigert, dieser Aufforderung zu folgen, wird er vom Verfolger mit der Lanze niedergestochen. Und wenn die Helden nach errungenem Siege heimkehren, im Triumphzuge von ihren Frauen und Töchtern mit Jubelgesang empfangen und in schwungvollen Liedern wegen ihrer Heldentaten verherrlicht werden, da wird mit besonderem Stolz hervorgehoben, dass der fliehende Feind vor ihnen vom Pferde gesprungen sei[1]). Auch Debora hebt diese Tatsache bei ihrer Verherrlichung der Helden Israels besonders hervor und rühmt es, dass auch vor den gewaltigen Helden Israels der Fliehende vom Pferde gesprungen sei. „Damals, als sich das Volk Israels ermannte, mutig und tapfer in den Kampf gegen seine Bedrücker zog, dem Feinde eine blutige Niederlage beigebracht und ihn in die wilde Flucht geschlagen, אז יֶרֶד שָׂרִיד לְאַדִּירִים dann sprang ab der Fliehende vor den Gewaltigen עַם יְהוָה יָרַד לִי בַּגִּבּוֹרִים und das war das Volk Jahwes, das die Helden zwang, vor mir abzuspringen!“[2])

Nun will ich nur noch kurz von der Konjekturalkritik und dem Werte der LXX sprechen, insofern sie für die Auslegung des biblischen Textes in Betracht kommen. Ich brauche Ihnen wohl kaum erst darzulegen, wie unheilvoll das Konjekturalverfahren für die Exegese geworden ist. Wohl auf keinem Wissensgebiet wurden Methoden und Hilfsmittel in der Weise missbraucht, wie die Konjekturalmethode auf bibelwissenschaftlichem Gebiete. Es genügt einen Blick in manche neuere Bibelkommentare zu werfen, um sich einen Begriff davon zu machen, zu welchen Verirrungen die Konjekturalmethode in der Auslegung des Textes geführt hat. Manche sind schon soweit hierin gegangen, dass sie uns einen Text darbieten, der niemals in solcher Gestalt auch nur annähernd existiert haben kann. Man hat oft den Eindruck, als hätten

[1]) Vgl. J. L. Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen 115 f.

[2]) Man könnte wohl an zweiter Stelle auch יָרַד lesen. Der Sinn wäre dann: „denn das Volk Jahwes stieg mir zu Liebe unter den Helden Israels hinab zur Schlacht gegen den Feind“. Dass Debora sich als den Mittelpunkt der siegreichen Schlacht betrachtet, ist sehr charakteristisch für die Selbstverherrlichung in den Heldengedichten des Altertums. Vgl. noch v. 7, 12 und 15.

jene Kommentatoren jedes Verständis für den Geist der hebräischen Sprache, jedes Gefühl für ihren richtigen Gebrauch verloren! Und während in der Behandlung des massoretischen Textes (MT.) eine solche Leichtfertigkeit herrscht, wird die LXX mit einer übertriebenen Pietät behandelt. Die kleinsten und minderwertigsten Textabweichungen werden mit grosser Sorgfalt registriert und als genügender Anhaltspunkt für weitere Eingriffe in den MT. benutzt. In Wirklichkeit ist es mit der LXX lange nicht so gut bestellt. Die Unzulänglichkeit der LXX in Bezug auf das Verständnis des biblischen Textes wurde schon von mehreren Gelehrten festgestellt und Nöldeke hat schon in seiner Alttestamentlichen Literatur (Leipzig 1868. p. 244) gesagt: „Für den jetztigen Standpunkt der biblischen Philologie ist die in den Uebersetzungen niedergelegte Auffassung zur Erkenntnis des wahren Sinnes nicht besonders wichtig. Man ist jetzt mehr und mehr zu der Einsicht gekommen, dass in den Fällen, wo uns die sonstigen philologischen Hilfsmittel zur Erklärung schwieriger Worte und Stellen im Stich lassen, die alten Uebersetzungen selten fördern, denn gewöhnlich haben auch sie dann den Sinn nur erraten". Dieses dürfte in noch höherem Masse von der LXX der Fall sein. Aber die LXX hat nicht bloss den Sinn mancher Wörter erraten: ja, sie hat es sogar nicht gescheut, selbst Textveränderungen an vielen Stellen vorzunehmen. Die LXX weist an vielen Stellen Textabweichungen auf, die unmöglich in einer solchen Gestalt in irgend einem alten hebräischen Text vorgelegen haben können. In solchen Fällen haben wir es also in der LXX nicht mit Varianten d. h. mit überlieferten verschiedenen Lesarten zu tun, sondern mit einfachen Konjekturen neuen Styls. Ich will Ihnen hier nur eine Stelle anführen, woraus deutlich hervorgeht, dass die LXX aus Mangel an Verständnis für den richtig überlieferten Text zu Textveränderungen gegriffen hat. Sie kennen alle die Stelle Jes. 49, 15, wo der Prophet auf die Klage der Tochter Zions, Gott habe sie vergessen, erwidert, Gott könne sie noch viel weniger vergessen, als ein Weib ihren Säugling. Der Text lautet an dieser Stelle תִּשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ. Nun weiss man nicht recht, was man mit מֵרַחֵם anfangen soll. Die ganze Stelle wird gewöhnlich übersetzt: Vergisst denn ein

Weib ihren Säugling ohne Erbarmen für den Sohn ihres Leibes". Abgesehen nun von der Härte, die in einer solchen Uebersetzung liegt, und dass sie auch dem hebräischen Sprachgebrauch an und für sich schon zuwider ist, verlangt doch der darauf folgende Plural תשכחנה neben אשה ein zweites Subjekt, welches nur im Worte מרחם vorliegen kann. Nun hat die LXX aus dem Plur. תשכחנה gar תשכח אשה gemacht und אלה auf עולה und בן בטנה bezogen. Es wäre aber doch im höchsten Grade geschmacklos anzunehmen, dass der Prophet gleich hier das Wort אשה wiedrholt hätte. Duhm verwirft auch die Lesart der LXX und setzt hier אמות „Mütter" für אלה, um dem תשכחנה gerecht zu werden und übersetzt also „mögen auch Mütter vergessen, ich aber vergesse dich nicht". Bei genauer Betrachtung liegt aber im ersten Vers unzweifelhaft ein Parallelismus vor, und wir haben im Worte מֵרַחַם ein Synonym zu אשה zu suchen. Ein solches liegt auch tatsächlich vor, nur muss man מֵרַחֲמָהּ antsatt מֵרַחַם lesen. Dieses Wort ist aus רֶחֶם ‚Mutterleib' gebildet und bedeutet nichts anderes als eine Erstgebärerin wie מַבָּכִירָה. Der Text unserer Stelle ist also richtig erhalten und alle Schwierigkeiten sind gehoben. Die Uebersetzung muss demnach lauten: Vergisst denn ein Weib ihren Säugling, eine Erstgebärerin den Sohn ihres Leibes? aber auch diese vergessen, ich hingegen vergesse dich nie![1]).

Wie Sie sehen, hatte der massoretische Text die Stelle ganz richtig überliefert, nur haben die Massoreten das Wort מרחם falsch aufgefasst und demgemäss punktiert. Die LXX aber hat einen tiefen Eingriff in den Text getan, ohne jedoch den Sinn irgendwie gefördert zu haben.

---

[1]) רחם bedeutet Ri. 5,30 „Frau, od. Jungfrau" schlechtweg. An unserer Stelle wäre die pass. Miqtal-Form מְרֻחָם auch möglich. Eine solche Bildung in diesem Sinne ist dem hebr. Sprachgebrauch nicht fremd und findet sich in dem bis jetzt ebenfalls unbekannt gebliebenen und falsch gedeuteten Worte מֵישָׁרִים cant. 1,4, das parallel zu dem im vorhergehenden Vers vorkommenden עֲלָמוֹת steht. Dieses kann nichts anderes bedeuten als „junge Mädchen" und findet eine Stütze im arabischen سَرِيَّة oder سِرِّيَّة für „Magd oder Sklavin, die ihrem Herrn als Kebsweib dient." Vgl. u. a. auch مِعْصَر.

Es ist hier nicht der Ort auf die Konjekturalkritik näher einzugehen. Ich werde oft Gelegenheit haben, Ihnen zu zeigen, wie sehr der M T. mit Unrecht unterschätzt wird und wie verfehlt das Konjekturalverfahren ist, wie es von manchen Kommentatoren gehandhabt wird. Gewiss kann eine richtige Anwendung des Konjekturalverfahrens für die Exegese nur von Nutzen sein. Es wird doch wohl kaum jemand ernstlich bestreiten wollen, dass der MT. an vielen Stellen fehlerhaft überliefert ist. Die Konjekturalkritik muss sich aber stets an solche Kriterien halten, die sich aus inneren Gründen ergeben, und die Emendationen müssen durch den Text selbst gerechtfertigt werden können, so z. B. durch den Zusammenhang oder den Parallelismus, wie Ihnen ja das letzte Beispiel gezeigt hat.

Nun gestatten Sie mir zum Schluss nur noch auf eine allgemein bekannte Stelle aufmerksam zu machen, die früher vielfach missgedeutet wurde und noch jetzt verschiedentlich aufgefasst wird. Ich bin weit davon entfernt, Ihnen die an dieser Stelle vorgeschlagenen Erklärungen vorzuführen, ich werde mich bloss damit begnügen, Ihnen zu zeigen, wie gut der Text auch hier überliefert ist und wie klar und deutlich der Sinn ist. Ich habe die Stelle im Segensspruch Jakobs im Auge, wo es Gen. 49, 11. heisst (אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו[1]. Sie wissen, dass der Weinstock, Feigenbaum und Olivenbaum in der Bibel ein Bild des Friedens und der Sicherheit ist, und wenn man sich in seinem Weinberg dem Weingenuss hingeben kann, so ist es ein Zeichen hohen Wohlstandes und einer grossen Sicherheit: Da droht kein Feind von aussen, kein räuberischer Ueberfall, und die zu Hause zurückgelassenen Kinder und Dienerschaft sind sicher vor feindlichen Anschlägen. So wird immer in der Bibel die vollkommene Sicherheit sowie der grosse Wohlstand im Lande durch die bekannte Redensart charakterisiert איש תחת גפנו ותחת תאנתו

[1]) Ich will gleich hier bemerken, dass es sich mit עיר im Hebr. genau so verhält wie mit عَيْر im Arabischen. Ursprünglich wurde es nur vom Wildesel gesagt, später vom Esel im allgemeinen. Hi. 11, 12 heisst עיר der Wildesel ebenso Ri. 10, 4, 12, 14: Man rühmte sich damals mit dem Besitz einer ansehnlichen Zahl von Wildeseln wie man indischen und persischen Fürsten nachrühmt, dass sie so und soviele Löwen und Elefanten besitzen. Gen. 32, 16. Jes. 30, 6 steht aber עיר für Esel schlechthin.

„ein jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum".[1]) Der Höhepunkt der Sicherheit und des Friedens wird aber in jener Verheissung gekennzeichnet, die Jes. 11, 6. über den ewigen Frieden verkündet: „Und der Wolf wird neben dem Lamm wohnen, und der Parder neben dem Böcklein lagern und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe wird sie leiten u. s. f." Der vollendete Friede wird also nicht erreicht, wenn bloss die Menschen unter sich friedlich sind, sondern erst, wenn der Friede auch in das Reich der wilden Natur einzieht. Die Zahmheit der wilden Tiere gilt demnach als das Symbol des ewigen Friedens.

So wird auch an unserer Stelle der hohe Wohlstand und der ewige Friede über das Land Juda verkündet: nachdem Juda alle seine Feinde unterworfen haben wird und wieder siegreich in Silo eingezogen sein, dann wird er die Oberherrschaft nicht bloss über die unterworfenen Völkerschaften haben, sondern auch die wilden Tiere werden sich seinem Willen fügen, dann wird der Friede allgemein sein im Reiche der Menschen wie im Reiche der wilden Natur! So wird selbst der Wildesel, — jenes unbändige, störrische Tier, von dem Hiob 39, 6. sagt: in der Wüste hat er seine Behausung, die Salzsteppe zur Wohnung. Er lacht des Getöses der Stadt, die lärmenden Rufe des Treibers hört er nicht — also auch ganz zahm werden: an den schwächsten Baumstamm, an die schwache Rebe, wird man ihn binden können und in friedlicher Eintracht daneben wird das junge Eselein stehen. אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו „Er bindet an die Rebe seinen Wildesel, und an den Traubenstengel sein junges Eselein" [2]).

[1]) Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie I. besonders p. 211.

[2]) Bemerkenswert ist Zach. 9, 9, wo עיר ebenfalls neben חמור steht. Dort wird hervorgehoben, dass der „Zukunftskönig" den Wildesel ebenso in seiner Gewalt haben wird, wie den zahmen חמור: es wird eben eine Zeit des ewigen Friedens sein!

PJ
3018
Y3

Yahuda, Abraham Shalom
Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY